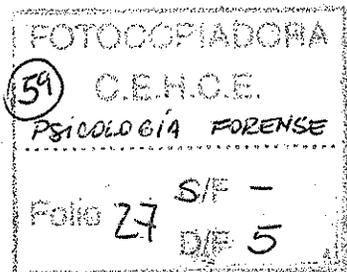


*León Roxitchner*

## **FREUD Y EL PROBLEMA DEL PODER**



Freud: la disolución del poder colectivo  
en la dispersión individual.  
Masas, instituciones y Edipo

En el primer capítulo hicimos una exposición somera de los temas que desarrollaremos en los siguientes. Nos interesa plantear, básicamente, el problema de la organización subjetiva, y mostrar que en Freud esta determinación social inaugura un ámbito donde están interiorizadas las formas y las categorías del sistema histórico de producción, y que éstas constituyen ese núcleo que cada uno vive como lo más propio, es decir, como yo.

Comenzamos desarrollando cierto aspecto de la teoría de Freud y la instauración del poder despótico en la subjetividad, y lo mostramos como resultado del desenlace del complejo de Edipo. Este proceso, discontinuo, planteaba el origen de la individualidad desde esta forma aparentemente inocente con la cual comienza el niño su inclusión en la historia. Lo presentamos como un hecho de sangre, un duelo, y este hecho de sangre que constituye el comienzo de la individualidad no reposa sobre una entrega pasiva y rendida al poder del padre. Por el contrario, el niño comenzaba rebelándose contra la amenaza que le imponía renunciar a su deseo y someterse a él.

En el comienzo mismo de la individualidad, pues, vemos aparecer un enfrentamiento, el núcleo fundamental de una rebeldía que la sociedad deberá coartar: la rebeldía contra el poder. ¿Y qué otro poder puede aparecer ante el propio, si no es aquel que trata de negar nuestro propio deseo? En este sentido el pensamiento de Freud sería, en su comienzo, radical. Muestra cómo la sociedad

determina no sólo el surgimiento y la inhibición de ciertas pulsiones que ella misma suscita, la insatisfacción de los impulsos que ella misma produce, sino algo más fundamental: la negación del propio deseo como caución para incluirnos en la historia y en las relaciones con los demás. Y con ello la negación y el alejamiento de una experiencia primordial que tiene al propio cuerpo como lugar donde ésta se elabora.

Esta "solución", presente en la forma del desenlace edípico, instauración del poder despótico, implica una metamorfosis de la propia experiencia. Desde fuera, desde un orden externo inapelable, una ley absoluta va a determinar y organizar la vida de mi propio cuerpo. Pero lo importante consiste en que a partir de aquí, de la negación del propio deseo, aparecerá la ley del Otro determinando el contorno y los límites de nuestro pensar y de nuestro sentir. El sentir de lo más propio, relegado y reprimido, permanecerá inconsciente, y la conciencia resultará justamente de la negación de aquello que la había producido: el drama crucial de un enfrentamiento a muerte.

Habíamos llegado a un término importante: el pensar que se abre desde la solución del complejo de Edipo, la conciencia que se organiza desde él, no tiene conciencia de su propio origen. En el pensar que la conciencia piensa, llevada aun hasta el extremo límite de coherencia y clarividencia, el fundamento que la regula y la organiza no está incluido en el pensar mismo. La conciencia puede pensarlo todo, todo salvo lo más importante: *el origen de la ley que la regula.*

La radicalidad del pensamiento de Freud consiste en este ir hasta el fundamento mismo del ser y nos lo muestra como producto de un orden cultural cuyo poder consiste precisamente en ocultar en el sujeto el lugar donde se implanta. Es a partir de aquí desde donde tratamos de desarrollar el problema de lo subjetivo y lo histórico. Este pensamiento está, creemos, profundamente arraigado en la obra de Freud, pero tanto más relegado cuanto que las corrientes actuales, que se presentan como su genuina continuidad —Lacan entre ellos— no hacen sino encubrirlo. Tanto es así, que de las obras donde Freud desarrolla estos problemas, *Psicología de las masas y análisis del yo*, por ejemplo, ¿qué hacen los psicoanalistas cuando se acercan a ellas? Simplemente tratar de extraer de esa obra, donde lo subjetivo culmina en el problema de las masas y de la historia, tan sólo indicaciones referidas a un único problema: el que se refiere a "la identificación" individual dentro del esquematismo de la

clínica de consultorio. ¿Cómo hacen para excluir su prolongación en lo colectivo? Previamente, como psicoanalistas, se hallan, ellos mismos, excluidos ya.

Pensamos que Freud, en parte, ayuda a este encubrimiento. Si ustedes recuerdan, en *Psicología de las masas y análisis del yo*, cuando Freud comienza a exponer las teorías de la psicología social, lo hace sobre todo a partir de *Le Bon*.<sup>1</sup> La exposición que hace de *Le Bon* excluye los aspectos políticos y sociales que, sin embargo, están explícita y cabalmente presentes en toda su obra. Freud se dedica exclusivamente —astucias tal vez de la necesidad que tenía de no dar una batalla directa en el campo político— a una exposición de su núcleo teórico. Analiza evidentemente el fundamento de esas actitudes políticas, reaccionarias, de derecha, pero no muestra la relación explícita entre lo que él hace y las consecuencias políticas indirectamente expresadas en la obra de *Le Bon*. Este encubrimiento, parcial, puesto que sin embargo destruye su núcleo teórico, ayuda a que en la lectura de los psicoanalistas aparezca un segundo encubrimiento, esta vez más grave y represivo, de lo que Freud sí muestra. Porque lo que Freud muestra, como veremos detalladamente, es la prolongación del sujeto en las instituciones donde el poder colectivo es expropiado en provecho de una minoría dominante que se apoya en la solución equivocada del Edipo. Freud trata de desentrañar allí el núcleo racional del despotismo colectivo. El psicoanalista, en cambio, realiza una exclusión y un corte: lo colectivo cae fuera de su campo. Permanece en la teoría de lo individual, y ese Freud excedentario para su práctica también será radiado de la teoría. Pensamos, por el contrario, que si la teoría de Freud va más allá de la cura individual a la cual se la quiere restringir, para convertirla en un poderoso instrumento de análisis político y social, debemos reivindicar ese aspecto colectivo e histórico. Pero no sólo expone Freud este problema en la obra que mencionamos. También está claramente presente en *El malestar en la cultura*, en *El porvenir de una ilusión*, en *Moisés y la religión monoteísta*.

Aquí nos dedicaremos a desarrollar el tema referido al problema de las masas. Recordemos cómo aparecía planteado el complejo de Edipo en tanto relación triangular: hijo, padre, madre. Freud describía, y nosotros subrayábamos en el capítulo anterior, esta salida en falso que el niño experimenta cuando tiene que enfrentar al padre, esta disimetría fundamental en la cual la omnipotencia del

<sup>1</sup> Gustave Le Bon, *Psicología de las multitudes*, Editora Nacional, México, D. F., 1970.

padre encuentra, en su corporeidad adulta, la pequeñez disminuida del niño con la cual éste tiene, sin embargo, que hacerle frente. ¿Cómo resolver esta disimetría? Actualizando en sí un poder anterior "por regresión", nos dice Freud. Identificándose con el padre, regresión oral mediante; se hace semejante a él: si el padre está dentro suyo y él es (como) su padre, podrá hacerle al padre lo que el padre amenaza con hacerle a él. La disimetría real se convierte, por regresión, en una simetría imaginaria. Esta fantasía del enfrentamiento con el padre, a la cual el niño tiene que recurrir, es resultado de la disimetría real de la que se parte y dentro de la cual no había sino una respuesta: someterse por terror a la castración. Este enfrentamiento subjetivo, del cual resulta la imposición de la ley paterna, esta resistencia y esta lucha de la cual el vencedor resulta a la postre vencido, pero por amor, habitualmente queda oculta de la explicación psicoanalítica, pese a ser desarrollada en términos de lucha dramática por Freud mismo (véase *El malestar en la cultura*). Sólo se retendrá su resultado, cuasi puntual, deslindándose este contenido imaginario (pero *real* desde el punto de vista del niño) para acentuar su inscripción simbólica. Esta inscripción simbólica a la cual accedería luego el niño aparecerá sólo como una marca, un sello, pasivamente adquirido, e ignorará aquello que Freud acentúa: el drama del enfrentamiento.

El niño, pues, aniquila al padre: le hace al padre lo que éste quería hacerle a él. Pero al odio, que lleva a la destrucción, le sucede el amor. Ese amor hacia el ser a quien dio muerte hace aparecer, con la culpa, lo intolerable de la solución. El niño, que venció, se encuentra sometido a una lógica difícil: por haber vencido fracasó. Quien gana pierde. Este fracaso invierte el resultado porque triunfa en él el amor. Y en la lógica de la identificación, ¿cómo volver a darle vida al padre —puesto que esto forma parte de la omnipotencia presente en la solución dada por la identificación oral— sino haciéndolo resucitar y dándole vida en su propio cuerpo? El padre muerto va a seguir viviendo de nuestra propia vida, y es a partir de este sepulcro abierto en nuestro propio cuerpo desde donde regulará nuestra propia vida. La vida va a estar regulada por la muerte: la que le dimos, para evitar la nuestra, en su asesinato; la que negamos, en su resurrección, pero para vivir nosotros mismos ahora bajo su dominio, limitados para siempre por la angustia de muerte.

El problema aparece en la identificación señalando los límites a la expansión de nuestro ser. Si el padre está en mí como funda-

mento de mi propio ser, si la forma del otro aparece como el lugar desde el cual yo soy, puesto que yo soy quien soy por haberme identificado con él, es evidente entonces que a partir de aquí todo intento de ampliar los límites de mi propio ser en mi relación con el mundo real implica, de alguna manera, la negación del otro que está en mí como fundamento de mi identidad. No es que tengamos conciencia de este fundamento: del padre muerto, represión mediante, sólo nos queda la ley y el superyó como polo abstracto, lógico y regulador de mi conciencia aparentemente unitaria: el campo imaginario y efectivo en el cual se desarrolló el enfrentamiento quedó radiado de mi conciencia: *yo no lo sé*. La identidad reposa sobre el deber-ser: ser idéntico a lo que él me ordena, desde mí mismo, ser. Por lo tanto toda diferencia tiene que partir de negar esta identidad fundamental, pero encuentra al hacerlo que está limitada su acción por tres angustias, todas ellas de muerte, que circunscriben estrictamente las tres áreas fundamentales de la actividad: angustia ante las propias pulsiones, angustia ante el mundo exterior, angustia ante el superyó. No es que la angustia de muerte, como vimos, encuentre al padre muerto. La angustia de muerte vuelve a despertar la estela afectiva del terror de la amenaza de castración con que en su origen nos envolvió, pero sin la conciencia ni las imágenes de su desenlace. Es la culpa la que ahora la actualiza, y es el sentimiento inconsciente de nuestro crimen el que lleva a dirigir la agresión no contra el obstáculo que se opone a nuestra vida, sino contra nosotros mismos. El niño, hecho adulto ya, va a encontrar posteriormente que todo movimiento, toda transformación individual, todo ejercicio del poder del propio cuerpo encuentra en él mismo la forma del otro como límite a preservar. Porque el otro, en última instancia, se confunde conmigo mismo: es yo. Por eso al tratar de diferenciarme o distanciarme de él, encuentro que diferenciarme del hecho fundamental de mi propio ser implicaría para mí como dejar de ser. Es como si yo dejara de ser al negar a aquel que está en mi propio fundamento confundido conmigo mismo. Ésta sería la paradoja fundamental: ser de otro modo implica el riesgo de dejar de ser, y la angustia de muerte el sentimiento renovado de un indecible terror.

Podremos, es verdad, a partir de aquí desarrollar nuestras diferencias, pero ninguna de ellas alcanzará el ser, porque de su persistencia dependerá nuestro tener. Toda relación objetal, toda satisfacción, o en pocas palabras: todo *tener*, encontrará, para poder ser gozado, por lo tanto para ser autorizado, la persistencia en nosotros del *ser* del otro como límite. Porque todo tener estará fundamentado,

en Freud, sobre una identidad fundamental originaria: tuve que tener al otro (por identificación) para ser semejante a él. Tener y ser están confundidos en el origen. Y a partir de este origen, o de esta confusión persistente, el ser (del otro) ordenará todo tener. Tendré sólo desde él, siendo como él. Si quisiera tener fuera de los límites de este ser que el otro me marcó, tendría que enfrentar no sólo los obstáculos del mundo exterior sino sobre todo aquellos que están en mí mismo como límite. Y si me decidiera solo, circunscrito a los límites de mi propia corporeidad, ¿qué podría hacer yo aquí con mi propio cuerpo indefenso, frente al poder exterior e interior que me inhibe?

Este poder infantil vuelve a encontrar en la etapa adulta la disimetría fundamental —dominantes/dominados— pero ahora en otro nivel. Yo soy en verdad un cuerpo distinto e individual; el poder exterior presente en el estado, por ejemplo, ya no es un padre. El poder está omnipresente en todas las relaciones que establezco con la estructura social, las organizaciones y las leyes represivas que el sistema organizó para que toda satisfacción que persiga lo sea dentro del mantenimiento de sus límites.

Este nuevo dilema, planteado ahora en otro nivel, que presenta la disimetría real entre nuestra individualidad y el poder organizado ya como forma estatal, económica y política, va a encontrar en Freud un intento de explicación y al mismo tiempo, como en negativo, dibujará las líneas de una situación posible. La explicación tiende a mostrar aquello que hasta ahora permaneció invisible en los análisis y en los proyectos políticos. El problema requiere previamente volver al planteo de la solución edípica infantil. Esta solución, vimos, fue *infantil, fantaseada e individual*. Este Edipo individual se constituye en fundamento de una matriz despótica, y su persistencia ratificada va a servir de asiento a toda dominación posterior. Pero para Freud el Edipo individual no tiene su origen aquí, en la familia actual. La comprensión del *Edipo individual*, nos dice Freud, sólo resulta acabadamente posible en el *Edipo histórico*. Freud, hecho que se olvida habitualmente, está estableciendo los fundamentos de una psicología considerada como ciencia histórica. Y si es así tendría que reencontrar todo el campo de la realidad histórica, desde los orígenes del "hombre" hasta nuestros días, para dar cuenta de la formación del "aparato psíquico" y de la individualidad.

Su planteo, en tanto esquema metodológico reducido a su simplicidad, reencuentra el planteo de Marx. Cuando Marx se pregunta por el sistema de producción capitalista no queda limitado a su

descripción actual. Trata de comprender su engendramiento, tiene que dar cuenta del origen de esta forma actual terminal, incluyendo en la comprensión la descripción de formas previas sin las cuales la lógica de su estructura social sería incomprensible en tanto lógica histórica y humana. Tiene que dar cuenta de las formaciones históricas cuyos desarrollos contradictorios engendraron nuevas formas de producción, sin comprender las cuales se haría incomprensible el sentido de la actual: cómo persisten, encubiertas, transformadas, disfrazadas, en la nuestra propia. Pero para hacerlo debe partir de un origen que no presuponga, para su desarrollo, ningún otro poder fuera del poder productivo comprendido desde la naturaleza misma. Se trata de pensar, como forma originaria, un tránsito: cómo lo histórico comenzó a ser a partir de la naturaleza.

Marx comienza ya desde la *Ideología alemana* a plantear las premisas o los presupuestos de toda historia. No lo hace en la forma más precisa y desarrollada que se encuentra luego en los *Grundrisse*, pero para nuestro interés es suficiente. No se trata de pensar al hombre a partir de una cualidad superlativa que lo diferencia de los animales. Eso depende de lo que nosotros pensamos ahora como diferencia. Se trata en cambio de comprender cómo *el hombre mismo* comenzó a diferenciarse de la naturaleza. Esas premisas sin las cuales sería impensable tal desarrollo son cuatro: 1) Que todo hombre, para vivir, ya sea en el comienzo de la historia u hoy, tiene que satisfacer sus necesidades vitales. 2) Todo hombre, al satisfacer sus necesidades, crea a partir de ellas nuevas necesidades. 3) Los hombres, al mismo tiempo que satisfacen sus necesidades y crean nuevas necesidades, producen nuevos hombres, por lo tanto nuevos hombres que van a partir de un nivel distinto de aquel del que partieron quienes los engendraron. 4) Tiene que existir necesariamente la cooperación entre los hombres.

Estos cuatro presupuestos son planteados por Marx como habiendo existido simultáneamente. Para que haya historia tiene que presuponerse necesariamente la cooperación, quiere decir la actividad colectiva y común de los hombres produciendo e intercambiando entre sí. También tiene que existir la cooperación en la transformación de la naturaleza para satisfacer necesidades y crear nuevas necesidades. Por lo tanto Marx debe presuponer, en su exposición y comprensión metodológica, un tránsito originario ya perdido, es evidente, pero que puede ser pensado porque, nos dice, en tanto condiciones empíricas de la existencia humana se sigue repitiendo hoy como hace millones de años. El pasado persiste, como sentido fundante, en el

presente, y desde el presente; yendo al fundamento de las condiciones esenciales de la existencia, podemos volver a pensarlo. Sólo entonces puede decirnos: hay historia, hubo historia porque existieron como presupuestos realizados estos que acabamos de señalar, porque son los mismos que tanto hoy como hace millones de años se siguen produciendo. Y además, puesto que empíricos, son universalmente verificables.

Freud, que también está haciendo una psicología como ciencia histórica, también tiene que preguntarse por los presupuestos y el origen humano del "aparato psíquico". ¿Cómo constituir una psicología como ciencia histórica que no dé cuenta del proceso histórico que produjo la aparición del sujeto? Pero en el caso de Freud los presupuestos empíricos deben dar cuenta de una formación más difícilmente asequible: la estructura de la propia subjetividad.

Freud expone sus presupuestos a través de lo que él mismo llama "mi mito científico". Veán ustedes la osadía: un científico que parte de un mito. ¿Es el único en hacerlo? Creo que no. Tal vez es uno de los pocos en confesarlo. Tal vez es uno de los pocos científicos que reconoce, en tanto científico, que su punto de partida es necesariamente aquí, en su campo, una hipótesis mítica que tiene que ser justificada más adelante. Ese mito es una necesidad de la ciencia, o del conocimiento, cuando se plantea su originaria y perdida oscuridad. El mito se refiere al origen de la historia, nuevamente al tránsito de la naturaleza a la cultura. Freud presupone dos formas colectivas sucesivas: la primera, la llamada *horda primitiva* y la segunda, que resulta de una transformación cualitativa y radical de la anterior, la *alianza fraterna*. Se trata del tránsito de un colectivo natural, la horda primitiva, al primer colectivo cultural, la alianza. Freud no parte del individuo aislado, sino de una estructura colectiva cuyo desarrollo trataremos de explicar ahora.

Primera afirmación: lo individual que la psicología analiza tiene sentido sobre el fondo de un colectivo actual, pero presupone un colectivo histórico y un tránsito que produjo la aparición de la subjetividad actual. ¿Qué era la horda primitiva? Era el último colectivo natural, desde el cual comienza la historia del hombre, y en el que existía el último individuo natural, el padre de la horda. La horda primitiva estaría constituida por la relación de un padre, macho poderoso a cuyo poder, el de su fuerza, estarían sometidos cada uno de sus hijos. ¿Cuál es la primera forma colectiva de la cual parte Freud? Este último colectivo natural, donde ejerce su poder el último individuo natural, tiene una forma particular: pre-

domina una relación primera, de sometimiento de cada hijo al padre-jefe, y porque predomina primero esta relación "uno a uno", los hijos viven, segundo, esta relación de sometimiento colectivo que de ella resulta. En esta forma colectiva impera como dominante la psicología individual —la del padre— que es así el único individuo, y no, por lo tanto, la psicología colectiva. Y ello porque la relación uno a uno, en la dependencia del padre en la cual se anula cada individuo, es la dominante. Evidentemente, si esta relación de sumisión natural subsistiera no habría aparecido la forma que necesariamente es preciso suponer para que haya historia: el reconocerse entre sí los hombres como semejantes, la cooperación y la satisfacción de las necesidades donde la relación hombre-mujer implica también la satisfacción del deseo y el acceso a las mujeres, que en la horda primitiva estaba reservado sólo al padre.

¿Cómo prosigue Freud la narración de este mito del origen de la historia? Dice que los hermanos, reconociéndose como semejantes sometidos, reconocieron también el poder colectivo de su propia existencia unificada, y con ella hicieron frente al poder individual del padre, a quien dieron muerte. La historia, para Freud, y no solamente en el caso del niño, la historia en su sentido más amplio, comienza con una rebelión colectiva por la liberación de los sometidos. Este mito científico que nos plantea Freud tiene entonces un sentido muy importante: implica el reconocimiento desde el presente, proyectado hacia el pasado, de una estructura esencial de la sociedad contemporánea, pero que, como en el caso de Marx, se seguiría repitiendo tanto hoy en día como hace miles de años. Siempre es necesario presuponer un proceso colectivo de partida para comprender la historia, hay algo que elegir como tránsito de la naturaleza hacia la cultura. Freud elige y supone en el comienzo de la historia la emergencia necesaria de un poder colectivo donde los hombres sometidos reconocen la sumisión, pero también el descubrimiento de su propio poder. Quiere decir que aquello que en el principio era relación "uno a uno" y donde era determinante la psicología individual, la del padre, se transforma y aparece predominando luego, como sentido del desarrollo y del acceso de los hombres al mutuo reconocimiento, la psicología colectiva. Roto el lazo de sumisión aparece por fin el descubrimiento del poder colectivo, el poder real que el padre, por ser más fuerte, expropiaba en su favor.

En su familia ampliada que era la horda estaba contenida la unidad de las relaciones sociales, y el sometimiento abarcaba todos

los niveles, incluido el sexual, como señala Freud. Las mujeres no eran objetos posibles para los hermanos, porque el padre dominaba la totalidad. En su simplicidad, éste era un sistema unitario de producción donde los hombres eran producidos, en tanto hijos, como sometidos en todos los niveles de su relación con la realidad. Debemos presuponer que abarcaba también la producción de bienes. Y es aquí donde se produce la aparición de lo histórico. No es un punto de partida el que nos ofrece Freud sino un proceso, un tránsito: una actividad de producirlo como forma diferente a la forma natural. La alianza fraterna, primer colectivo cultural, es al mismo tiempo productora de una instancia subjetiva que está presente necesariamente en la explicación sucinta que el marxismo tradicional proporciona. Es la aparición de un campo simbólico subjetivo, imaginario e ideal, donde aparece imperando la ley en su abstracción, interiorizada como lo más propio, y la negación. Esto se desprende de la descripción de Freud. Los hermanos, luego de dar muerte al padre, se arrepintieron del hecho, porque también lo querían, y excluyeron de su conciencia, horrorizados, el recuerdo del crimen. Este hecho inaugural de la historia, a diferencia del Edipo infantil, tiene otras características que sin embargo permiten comprenderlo más acabadamente. Mientras que el Edipo en el niño es un hecho *infantil, imaginario e individual*, aquí en cambio se trata, en el origen histórico, de un hecho *colectivo, real y adulto*. Por eso se trata aquí de arrepentimiento, y no, como en el caso del niño, de culpa inconsciente. Los hermanos de la horda no podían aceptar la visión, el recuerdo del asesinato del cual surgieron como individuos los primeros individuos culturales. El lugar del recuerdo aparece llenado ahora por la presencia puramente simbólica, formal, de la ley jurídica. Pero lo que es también importante: el recuerdo vivido del asesinato aparece excluido del campo de la colectividad misma, radiando fuera de sí el saber de su propio origen, el saber consciente del fundamento que les permitió acceder a ser una fuerza colectiva. La sociedad histórica excluye de su origen un saber fundamental: la rebelión colectiva como fundamento del poder, y la eliminación de cualquier obstáculo que se oponga a la igualdad y a la semejanza de los hombres sometidos, aun cuando ese lugar de la dominación estuviese ejercido por el ser más próximo y más querido.

¿Cómo incluyen los psicoanalistas este aspecto de la teoría de Freud? Lo consideran solamente como un exceso, una incursión indebida en el campo de la antropología que desbordaba la especialidad del autor, y quedan así tranquilos y contentos. Como la enfer-

medad y el triángulo edípico están determinados por la familia, el Edipo histórico es sólo un adelanto semejante del Edipo individual. Prolongan el primero en el segundo, como si la familia actual fuese la continuación ininterrumpida de la primera familia, es decir de la horda primitiva. Familia por familia, Edipo por Edipo, todo sigue igual. Pero Freud está planteando aquí una nueva aproximación a la enfermedad. Está diciendo que la familia actual ya no es la reproducción de aquella primera originaria, y que el sentido real del Edipo infantil imaginario encuentra su secreto retornando a comprender su sentido en la historia adulta, actualizando la significación de este tránsito invisible ahora a nivel convencional, pero que sin embargo se sigue produciendo, ahora como hace siglos, en nuestra propia historia. Ya no es posible partir, hoy en día, de la familia, porque la familia actual está determinada como una institución particular y mínima dentro del sistema total de producción. La horda primitiva era una familia, pero contenía dentro de sí las condiciones de su reproducción. Era, en ese sentido, un sistema total productivo. Ahora la nuestra está matizada por otras instituciones que la encuadran, le dan sentido y de las cuales depende: la iglesia, el ejército, las relaciones económicas, el estado. Si en la horda primitiva el sentido del todo determinaba como familia el sentido de cada miembro, ahora, en la familia actual, ya no es así: el sentido viene desde fuera de ella; la significación de su propia forma es exterior a ella, depende de su relación con las instituciones a las cuales está subordinada y a las cuales sirve. La significación del drama edípico no puede quedar entonces restringida a la familia: debe buscar su sentido *afuera*, en el campo total del sistema político y social que determina a la familia.

Cuando el psicoanalista trata de entender la enfermedad a partir del Edipo, circunscrito a la familia —padre, madre, hijo— está en realidad curando una enfermedad que ya no existe, y dentro de una realidad que tampoco es, puesto que la realidad actual de la familia no tiene nada que ver con la familia primera, puesto que aquella primera familia se prolongó hasta nosotros y sólo es legible en el sistema total de producción, es decir en la sociedad global. ¿Cómo entender un conflicto en el hombre actual si no incluyo su advenimiento dentro del sistema productor de conflictos, aquel que abarca todos los niveles de la realidad, puesto que padre y madre son modelos del sistema, que ya están en la realidad y llevan en el interior de la familia los determinismos de ese sistema ampliado y global?

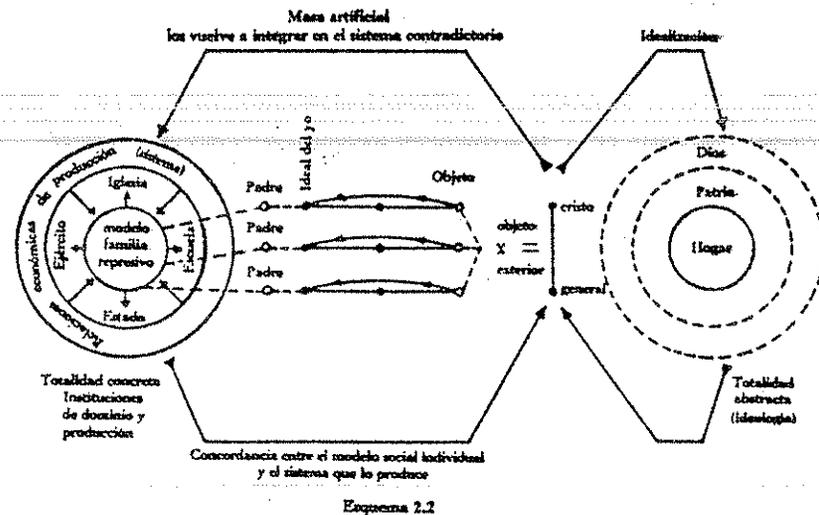


predomina, bajo la apariencia de un colectivo real, es la preeminencia de la psicología individual excluyente de lo colectivo *dentro de lo colectivo mismo*. Esto sería lo primordial que nos muestra Freud: en una forma colectiva, que conglomerara efectivamente a los hombres y donde éstos desarrollan un proceso de cooperación, y por lo tanto son los productores de un poder que les es propio; he aquí que en este proceso queda encubierto el poder colectivo, manteniendo la relación de sumisión uno a uno al jefe, expropiado y sustraído y desviado por la cabeza que lo regula y que aparece así como centro del poder. Lo que la apariencia de lo colectivo encubre es la relación de los individuos entre sí como si no fuera determinante aquí. Estas relaciones son el resultado segundo de una sumisión primera que permanece, estructuralmente, siendo primordial: lo que hace subsistir en el seno de lo colectivo la psicología individual, de sometimiento, como fundamento de la colectividad. Veremos, en el próximo capítulo, que esta misma modalidad de expropiación del poder colectivo es la que describe Marx en la organización fabril del proceso capitalista de producción.

El problema es pues, para Freud tanto como para Marx, la recuperación de un poder expropiado: el poder colectivo sin recuperar el cual tampoco habrá recuperación del propio poder individual.

Freud nos muestra que, en el caso de la iglesia, Cristo aparece como la cabeza invisible de un cuerpo visible que es el reino, la comunidad de amor de los creyentes. El general, en cambio, aparece en el ejército como cabeza visible. Visible e invisible la cabeza, en ambos casos obtiene lo mismo: la rendición de un cuerpo sometido afectivamente, y racionalmente, actualizando la matriz despótica que resultó del Edipo como forma de relación con el mundo exterior. Cada uno de los individuos encuentra afuera el "objeto exterior" adecuado a su deseo porque este objeto exterior, general o Cristo, reproduce y ratifica afuera una forma de dominación que está presente en cada uno como ideal del yo: aquello supremamente valioso a lo cual aspiro como realización de mi ser. Lo que persigo afuera no hace sino reproducir lo que tengo ya adentro, como forma del objeto al cual dirigirme. El objeto exterior, en el reencuentro jubiloso, no hace sino confirmar lo bien fundado de una dependencia anterior.

Para completar el esquema de Freud, dentro de nuestra interpretación, partiendo del que ya mostramos como célula básica en su propio dibujo, elaboramos el esquema 2.2.



Este agregado al esquema de Freud nos muestra algunas prolongaciones importantes de su primera simplificación esquemática, y podemos decir que están implícitas en él. Esas masas cuyo esquema de formación mantenemos como central (esquema 2.1) en la realidad se prolongan en la sociedad bajo la apariencia ideológica de dios, patria y hogar, pero invertida. Dios está primero, como totalidad, determinando una jerarquía en la que la patria quedaría subsumida, y por fin el hogar como forma terminal. Pero Freud nos mostró que es desde el hogar, como lugar del Edipo y de la solución despótica que se instaura como matriz, como se consolidan y se aceptan las posteriores sumisiones adultas que desde el poder social nos solicitan como sus sujetos. La solución equívoca del niño, necesariamente equívoca porque es fantaseada, individual e infantil, encuentra afuera ahora otro poder despótico personalizado —cabeza visible o invisible— donde coincide el ideal del yo interior con el yo del otro dominador, y ahora exterior. Dios, patria y hogar es la síntesis acabada de los poderes dominantes que desde la institución mínima —la familia— alcanza la máxima —la iglesia— donde se consolida como poder "espiritual" ese cuerpo que previamente el ejército sometió a su voluntad.

¿Cuál es el fundamento que la expresión ideológica —dios, patria y hogar— encubre? El padre, en realidad, corresponde a la familia patriarcal. Pero esta familia patriarcal está determinada y

sometida por la educación, la religión, el estado y el ejército. Y todas ellas están determinadas a su vez, en última instancia, por las relaciones de producción. Esto, que nos daría el marco de comprensión de toda conducta individual y colectiva, porque son en realidad determinantes de los contenidos y de la forma del "aparato psíquico", queda sin embargo restringido en el psicoanálisis convencional, como hemos visto, únicamente al campo de la familia. Si queremos salir del campo de la representación ideológica en el cual el psicoanalista convencional permanece, debemos dar cuenta de esta coincidencia entre lo subjetivo del ideal del yo y su concordancia no casual ni arbitraria con un objeto exterior —general o Cristo— que, no por azar, lo llena. Y para ello debemos romper con la concepción del hogar que no estaría determinada en su estructura y en su contenido por el sistema de producción, para nuestro caso el sistema capitalista de producción. Debemos, pues, prolongar el Edipo hasta incluir en él a las demás instituciones en las cuales se prolonga como formas comunes de dominación social.

Esto es lo que puede deducirse de los planteos de Freud presentes en *Psicología de las masas y análisis del yo*. Ahora bien, si éste fuera el único aporte, parecería que el problema, reducido a esos términos, no tendría salida. Algo así se deduce de la interpretación encubridora de un Lacan, donde impera el determinismo absoluto de lo simbólico como término. Sin embargo Freud prolonga estos análisis pasando de las masas artificiales, ejército e iglesia, a otro tipo de masas, las llamadas *espontáneas*. Estas masas se organizan y se reúnen al margen del poder instaurado y contra él, a partir del común deseo insatisfecho. Pero esta satisfacción posible, Freud nos lo muestra, permanece siempre dentro de los límites del sistema. Estas masas podrían ser equiparadas a aquellas que aparecen en los fenómenos que denominamos "populismo". ¿Y en qué consisten? En que se trata de masas donde un jefe, que ocupa el lugar del dominador pero bajo la apariencia del liberador, se presenta también en aparente oposición al sistema. La solución consiste asimismo en una solución fantaseada para los miembros de la masa: se identifican con él, pero él es el único que obtiene realmente satisfacción, esa que en principio estaba negada a todos, y en su satisfacción soberana encuentra la nuestra, por interpósita persona, el acuerdo negado.

La tercera forma de masas que Freud describe rápidamente, o más bien sólo menciona, es la que corresponde a las masas revolucionarias. Serían aquellas que se prolongan desde la revolución fran-

cesa, es decir desde la primera gran eclosión moderna, donde las fuerzas colectivas reprimidas aparecen, en Occidente, desarrollando un gran potencial histórico transformador. Freud no desarrolla, como dijimos, esta forma de organización de las masas revolucionarias, pero aquello que se concluye de las dos anteriores nos ha permitido extraer consecuencias que van más allá de su propia exposición, pero que sin embargo no la contrarían.

Las conclusiones que podemos sacar aquí serían las siguientes: el individuo en las masas de las que forma parte no accede inmediatamente al potencial colectivo que contribuye a formar, pero que sin embargo se le opone como algo exterior y dominador. Este poder aparece escamoteado en función de una figura dominante a la que previamente cada individuo quedó sometido. Pero lo importante consiste también en que este poder colectivo está, en su presencia misma colectiva, desintegrado. El individuo queda solo en medio de los demás, reducidos su fuerza y su poder a los límites de su propio y restringido cuerpo individual, puesto que su cuerpo no se prolonga en el cuerpo de los otros, y si lo hace, como en realidad ocurre, lo hace en tanto cuerpos igualmente sometidos, porque el sentido de lo colectivo y su fuerza efectiva aparecen dados únicamente con referencia al jefe y a los objetivos que éste les marca, como si la fuerza proviniera no de los otros sino de él mismo. En su presencia individual, el jefe, el Único, aparece representando en su propia corporeidad restringida la totalidad omnipotente del poder.

Entonces, ¿de qué manera volver a recuperar ese poder real que las instituciones, al mismo tiempo que producen, expropian? ¿De qué manera hacer aparecer como propio de los hombres que lo producen ese poder colectivo que estaba en el origen de la historia y que, hoy como hace miles de años, porque es una necesidad empírica de su existencia, se sigue fundamentando en él para que todo lo que existe como real social llegue a ser? El problema consiste en *ampliar los límites de la propia individualidad*, esa que está, ya lo hemos visto, limitada desde dentro —el superyó— y desde afuera —las instituciones represivas— por la angustia de muerte. Y en comprender que en esa ampliación no es la individualidad, lo más propio, lo que se disuelve, sino que encuentra precisamente allí la posibilidad de desarrollar específicamente su diferencia, su propia particularidad negada en la dependencia tanto interior como exterior. Una segunda afirmación sería ésta: *no hay cura individual*, no hay salida para el conflicto planteado en el Edipo, a no ser que se recupere el poder allí hipostasiado en la negación de las institucio-

nes actuales y reales que prolongan esta dependencia. La persona que pide ayuda al psicoanalista no es ya un niño. Está incluido no sólo en la familia, sino en la intrincada red de las relaciones de producción cuya lógica forma sistema con la lógica de su conciencia dependiente.

¿Cómo el niño, cómo el hombre adulto en este caso, con la matriz que decantó en él la solución del Edipo, va a poder enfrentar el sistema, si queda reducido en su rebelión al campo de la fantasía o a los límites de su propio cuerpo individual? Aquí no hay vuelta que darle: no hay cura ni a nivel individual ni a nivel social que no incluya necesariamente —y ésta es una condición no aleatoria sino necesaria— la formación de un poder colectivo efectivo para poder recuperar el poder perdido de la propia individualidad, porque la formación de ese poder colectivo implica ya, por su solo conglomerarse, objetivar la disminución real del poder represor que se nutre de las propias fuerzas, que son las nuestras. El lugar del poder no es el de su mera representación, porque todo lo que éste moviliza para enfrentarnos está formado por nosotros mismos colocados, en las instituciones colectivas, a su disposición. Es esta disposición la que debe ser quebrada colectivamente.

¿Qué otro poder real podremos pensar fuera de esta convergencia multitudinaria de los hombres sometidos en su deseo, para constituir un todo poderoso? Este todo poderoso tiene que ser inaugurado a partir de una experiencia que el pensamiento sólo adelanta, pero que requiere impostergablemente realizar la experiencia de extender el poder de la propia corporeidad en la formación efectiva de un poder común. Aquí encontramos nuevamente el concepto de libido en Freud. La noción de libido, en tanto concepto cuantitativo, nos muestra sin embargo una poderosa cualidad: la ruptura de los límites en la expansión del cuerpo propio. Nos muestra que ya está presente en el cuerpo esta capacidad de ampliar sus límites en la relación con los objetos. Nuestra corporeidad, en tanto capacidad material, orgánica, de investir sus energías, sería una capacidad elástica: tenemos una capacidad de englobar lo ajeno en lo propio, extender los límites de la piel en la extensión de la significación del otro que se revela como propia. Pero si mantenemos nuestro cuerpo restringido al narcisismo individualista, es decir, a los límites que el Otro decantó en uno, campo restringido de nuestra inversión libidinal que resultó del desenlace del complejo de Edipo, ¿cómo encontrar realmente a los demás? El otro exterior surgirá como necesario en la medida en que aparezca inaugurando y abriendo

para mí la ruptura de la forma del otro primigenio que determinó los límites propios. Pero para ello se necesita un poder que venza en dos frentes. En el de la fantasía —angustia de muerte— y en el del mundo exterior —peligro de muerte— con que el sistema nos amenaza. Para vencer la angustia de muerte es necesario enfrentar el obstáculo también en la realidad, y para enfrentar el obstáculo en la realidad es necesario crear una fuerza en la realidad misma que enfrente la fuerza del poder actual. Quiere decir que no hay salida en ninguno de los extremos planteados por Freud que no culmine en la necesidad de una intercorporeidad política constituida por los hombres en quienes el deseo insatisfecho permanece vivo, aunque frustrado. Sólo a partir de esta intercorporeidad podremos establecer una existencia de un colectivo que no reproduzca las condiciones burocráticas, en el proceso revolucionario, o despóticas, en las relaciones del poder capitalista o socialista actual.